Separata de la revista *El Catoblepas* • ISSN 1579-3974
publicada por Nódulo Materialista • nodulo.org
https://www.nodulo.org/ec/2026/n214p09.htm
Impreso el sábado 28 de marzo de 2026

EL CATOBLEPAS
revista crítica del presente

El Catoblepas · número 214 · enero-marzo 2026 · página 9

artículos

Glosa a la idea materialista de institución

Jesús Pérez Caballero

Se comenta la idea de institución según el materialismo filosófico, con ejemplos y comparaciones que, sin lastrar la explicación, hagan la lectura más agradable.

1

A la pregunta de qué es una institución, muchos lectores desconocedores de la obra de Gustavo Bueno (1924-2016) y los desarrollos del materialismo filosófico responderán que la definición de un término tan habitual es ociosa e impertinente; o, quizás, remitirán al Estado, a algo oficial, por «institucional». Sin embargo, con este ensayo –con mis limitaciones– se busca atajar esa afirmación embotada, sepultada por un ramaje y hojarasca de prejuicios e ideas monocordes que, inerciales, han disecado el término. Quienes continúen leyendo, si su atención no la captura el enésimo enano saltarín tecnológico, se percatarán de que asunciones heredadas –implantadas– dan coherencia a malentendidos tan dilapidadores de pensamientos y recursos como la línea del horizonte.

Por ejemplo, las organizaciones criminales son instituciones, pero no en el sentido, de pálido reflejo, de la «institución no oficial» de la delincuencia organizada, medida a partir del Estado –como si fuesen una institución negativa, un Estado paralelo, amafiado o, en expresión jocosa, una institución que queda tras poner al Estado *al revés volteado*. El novelista Manuel Payno capta esta crítica, aunque todavía por analogías: en referencia a los bandidos de su famosa obra, afirma que «[...] se habían sistemado [organizado] de una manera tan regular y arreglada como cualquier institución pública [...]»{1}. Algo más sutilmente, sobre la institución del contrabando, Luis Gonzaga Inclán sigue derroteros similares en su novela *Astucia* (1865){2}.

Afirmar que la delincuencia organizada es una institución no oficial es correcto, siempre que se hagan matices como que, a veces, la línea entre lo oficial y lo no oficial no puede trazarse con claridad. Pero lo cuestionable de esa afirmación es que apalanque su explicación en la oposición a una idea limitada de institución oficial. En este sentido, a muchos les parecerá redundante juntar ambos términos. ¿No es toda institución oficial, de por sí? Y si una institución no es pública, se aducirá su condición institucional por jurídica (efectivamente, este es el significado originario); o, en fin, por ser un órgano supra colectivo que obtiene su marchamo por analogía con las instituciones oficiales o jurídicas (la institución como cualquier organización con vocación normativa).

Para argumentar contra estas afirmaciones y explicar mi posición, me baso en el planteamiento de qué entiende por este término Bueno desde el materialismo filosófico (o, mejor dicho, qué entiendo yo que entiende él), una filosofía que refunde términos previos (escolásticos españoles, marxistas) y los propone en un planteamiento propio y en lengua española que es, como mínimo, demoledor.

Por lo didáctico opondré esas ideas, en una segunda parte, a Mary Douglas, que en su libro *Cómo piensan las instituciones* –conferencias que impartió la autora durante años– enmienda mucho de lo sostenido en otra obra, *Pureza y peligro*. Ambas abren la puerta a criticar la idea de institución («pensamiento institucional») de la antropóloga anglosajona, tan influyente en pasillos, laberintos y escondrijos académicos.

2

La palabra *institutum* tiene, en su estructura, la raíz indoeuropea *STa*, que alude a permanecer erguido, derecho, con firmeza[{3}]. A partir de este fundamento –que, por ejemplo, comparte la palabra «hábito»–, Sebastián de Covarrubias y Orozco (1539-1613) relacionaba, en español, el verbo «instituir» con «estatuir»[{4}]; esto es, un significado adscrito al campo jurídico. Ese es su origen exacto, mucho más que el derivado de la popularidad de la recopilación de las Instituta (*Institutiones*) de Justiniano I (482-565), «un tratado elemental de derecho» publicadas en el 533 y ordenadas a partir de las *Instituta* del jurista Gayo (c. 120-c.180)[{5}]. Como tal, la institución aludía a «la formulación doctrinal de figuras positivas, específicamente reconocidas por las leyes, en tanto conferían a algunos ciudadanos un conjunto muy concreto de derechos y obligaciones»[{6}].

Del origen vinculado al Derecho, pasó a un sentido doctrinal y normativo, ya sin referirse a aspectos jurídicos. El teólogo Lactancio fue clave (en las mencionadas *Instituciones divinas*) para considerar a la institución como categoría –y para que hoy se hable de instituciones educativas, culturales, económicas, sociales. Lactancio, seguramente, recogió un uso que aplicaba ya el rótulo de institución a otros campos, si bien con el sinónimo de «definiciones» (las *Instituciones de geometría* de Euclides, las de oratoria de Quintiliano)[{7}].

Para entender la aportación de Bueno a esta discusión milenaria, tal vez sea útil dividir las acciones humanas y ordenarlas de modo ascendente (de menos a más englobante): acto, práctica, ritual, ceremonia e institución. Sé que esto puede leerse excesivamente formalista, pero un ejemplo puede hacernos ver que es una aproximación lo suficientemente didáctica como para conservarla. Al fin y al cabo, Bueno en el ensayo de los dosmiles que tomo como base, reformula su idea de ceremonia a partir de un ensayo de los ochenta, según la pregunta: «¿Cómo denominar al hacer humano en tanto que aparece estructurado, según estas figuras cíclicas institucionalizadas, recurrentes?»[{8}]

El lector reticente –que tiene siete vidas– podría preguntar, por ejemplo, si no hay rituales de un acto. La respuesta deberá ser que el acto físico que se considera como único, si es parte de un ritual, requiere otra serie de entidades –y de entrelazamientos con personas, objetos, lugares, &c.– que aconsejan no entenderlo aisladamente. Es decir, en realidad, lo que subyace en el planteamiento de descartar –erróneamente– rituales de un acto como tales, y clasificarlos como actos aislados, es el priorizar la mínima unidad de medida (el acto), en detrimento de la mayor (el ritual). Sería una perspectiva, en el fondo, subjetivista, por psicologista.

En realidad, estas explicaciones permiten vincular lo que parece aislado; y que, a la vez, expliquen lo hipostasiado. Al abrir el flanco institucional, se trataría de identificar –al romperlos, tallarlos, cincelarlos– bloques y conectarlos con otros; pero también ver qué contienen esos bloques y, por eso clasificarlos, antes que almacenarlos o utilizarlos para que nos permitan llegar a lugares que poco o nada tienen que ver con ellos...

Dicho de manera que los conocedores de la frontera noresteña de México con EEUU asocien esta explicación a su contexto, lo que se pretende es, por ejemplo, escribir sobre instituciones, y no sobre individuos prominentes, del tipo anecdótico de Juan N. Guerra, Osiel Cárdenas Guillén, o los prominentes traficantes a popularizar en la enésima serie de televisión, para gusto de masas gringas o agringadas. Ello a pesar de que tales prominentes sean decisivos para configurar algunas de las instituciones (y ceremonias) propias del tráfico transfronterizo y el orden en la frontera –para el caso de los ejemplos, matamorense. Instituciones que consisten, por cierto, en la «persona Juan N. Guerra», en tanto cacique histórico, relacionado con un Matamoros pasado[{9}]; o en la «persona Osiel Cárdenas Guillén», vinculado a un Matamoros de los noventa en adelante– institución que persiste a la espera de que el valor de sus nombres y apellidos continúen siendo llaves y cerrojos de negocios transnacionales.

3

Bueno critica la división entre ritual, como vinculado al campo etológico, asociado a las acciones de los animales no humanos –un gato que realiza el ritual de caza, de cortejo, de delimitación de su territorio–, y ceremonia, circunscrita al campo antropológico, pero equiparado a una versión humana de los rituales animales. Desde ese planteamiento, *emic*, se entendería a la guerra como una cacería muchísimo más compleja, pero caza, al fin y al cabo; el matrimonio se explicaría como la humanización del apareamiento animal, de animales que se ponen de pie y se visten: «aunque la mona se vista de seda, si no muda de especie, mona se queda», &c.[{10}]

El filósofo español impugna estas paridades de ritual/etología y ceremonia/antropología. Si lo he entendido bien, para el materialismo filosófico, la diferencia esencial entre hombre y animal no son ni los rituales, ni la cultura, ni el habla. Son las instituciones. El hombre es un *animal institucional*, que «tiene instituciones definibles y, por tanto, sistemas de instituciones entretejidas de un modo más o menos complejo»[{11}].

¿Cuándo empezó a escribirse sobre las instituciones en un sentido técnico, sin ser ni jurídico, ni teológico? Sociológicamente, el precedente es Herbert Spencer (1820-1903). El autor inglés lo hizo al identificar los órganos como figuras morfológicas que se

observan en distintos tipos de seres vivos. De esa base biológica (lo que permite estirar mucho la manga del darwinismo social), reclasificó las instituciones en tres subclases: instituciones políticas, eclesiásticas y –añadido *spenceriano*– ceremoniales[12]. Spencer consideraba entre estas instituciones ceremoniales hechos como «mutilaciones corporales, ritos funerarios, leyes de relaciones sexuales, hábitos y costumbres»[13].

La definición de institución de Bueno es la de «un modelo artificioso repetible en el seno de materiales que, sin perjuicio de estar sometidos a sus propias leyes (es decir, sin necesidad de ser considerados amorfos) sean también propios del espacio antropológico». El filósofo señala que se trata de «una primera definición nuclear e incompleta»[14]. Por lo tanto, es evidente que la definición pide la de «espacio antropológico». Preliminarmente, en este «instrumento teórico de análisis del material antropológico» destacan las condiciones de:

a) Espacio tridimensional. Esto es, no unidimensional, que absolutizase al hombre; ni bidimensional o plano, a partir de binomios kantiano Naturaleza/Libertad, hegeliano Naturaleza/Espíritu, etcétera; ni, por supuesto, multidimensional, como el geométrico o el católico con hombre, Dios, ángeles, &c.

b) Codependencia del hombre en su definición –no absoluta– de otros elementos clasificados, de modo antrópico, en ejes circular (relación del hombre con otros hombres, pero como partes de instituciones), radial (o con entidades no humanas físicas o biológicas) y angular (entidades no humanas pero que tienen algún parecido o vínculo con el hombre, númenes a partir de animales)[15]. Es por eso que el «giro copernicano» es, según lo explicado por Bueno, del teológico al etológico, con los dioses «hechos a imagen y semejanza de los animales»[16]. Este giro lo desarrollará en su filosofía de la religión[17].

A lo largo de su ensayo, el filósofo español da muchos ejemplos de instituciones. Tal ejemplificación veda las interpretaciones lineales o bidimensionales de «institución», usualmente sociologistas.

4

Lo que sigue es una enumeración extensa, pero la justifica la riqueza de casos que ayudan a limpiar hojarasca, limo y podredumbre del término «institución»:

1. Cuando el filósofo español señala que tanto la misa, como las ruinas de una iglesia son una institución[18], no lo hace por señalar que la iglesia reúne a la grey (aunque deba incluir esa función), ni que sus ruinas (*emic*) son todavía *iglesia espiritual*, por habitar en los restos de lo sagrado el Espíritu Santo, algo imposible desde una posición materialista, aunque tan posible y capaz de obrar en la materia según el caudal de creyentes que acepten ese aserto. Tampoco porque la iglesia permanezca en el recuerdo de los creyentes, con los más fervorosos siendo capaces de reconstruirla de memoria (aunque esto sea un reflejo de su éxito institucional, en tanto «modelo artificioso repetible».) Más bien, lo que se nos está diciendo es que la pauta de actos, la reunión de acciones, lugares y persona o el concitar ideas abstractas, por esquematizar la institución de la misa, es una forma de institucionalización, y habrá que indagar por qué tan exitosísima.

2. Pero la otra forma, que incluya restos reconocibles de sus ruinas y, sin duda, la mayoría de los átomos que, recompuestos milagrosamente, observados en las «ruinas de una misa» (durante una visita turística, en un reportaje televisivo o al connotar algo describiéndolo en un cuento), es institucional por ese reconocimiento que, quizá asociado al romanticismo o al «fin de la Inquisición», o, para otros, símbolo de una grandeza que impulsa a la recuperación de valores perdidos, permita que se vea como un todo conjuntado y parte de algo, pero autónomo y con sus propias normas.

3. Un ejemplo de institución ceremonial, según Bueno, sería un reloj mecánico o eléctrico. Esta afirmación es un primer escollo para los lectores que definan lo institucional como supra personal o, al menos, como algo siempre en relación a una inteligencia humana. Para ellos, los objetos serían «cosas», siempre al servicio de un sujeto que los mueve (dicho de otro modo, como el reflejo o, por qué no, la grasa del sujeto); o, al revés, el preámbulo a la cosificación de las personas, que, según esos postulados, sólo «serán libres» si se liberan de los «objetos materiales». Estos presupuestos idealistas contrastan con los del materialismo filosófico, que impugna el dualismo sujeto/objeto, y explica cómo los objetos moldean a los sujetos, estos a los objetos y así, operativamente, se conforman entre sí. Por así decirlo, en los planteamientos dualistas se estaría queriendo hacer literatura sin ningún tipo de figura retórica (pues algo de esa categoría tienen los objetos).

4. Puede enfatizarse, entonces, y para disipar del todo la sorpresa de que los objetos también sean instituciones, que esos prejuicios, en argumento de Bueno, provienen del espiritualismo, relacionados, en la actualidad, con el dualismo cartesiano, aunque con larga data por el sustrato de las religiones hegemónicas –se augura una larga vida dualista tras los últimos avances de la IA, &c. Pero, contra este espiritualismo, el filósofo materialista argumenta que, precisamente, si nuestra capacidad de razonar es tal, lo es por aplicarse a objetos, por templarse, forjarse y pulirse en relación a ellos –verbos todos ellos que son incomprensible sin remitirse, aun en lo más fondo de la catacumba de la mente, a objetos. Esto quiere decir que la continuidad razón/cuerpo/objetos

permite comprender a *los objetos como la razón aplicada a otros cuerpos distintos del cuerpo desde el que se razona*; razón que se construye por pensar, razonar aplicando silogismos según conceptos referidos a entidades extracorpóreas, como la longitud («es un texto demasiado largo»), el peso («es un argumento sólido»), la cantidad («se parece un poco»), la textura («tiene un carácter muy suave», «es un argumento demasiado escarpado»), &c.{19} Seguramente, si con estos presupuestos recorriéramos mentalmente las nueve categorías gramaticales (adjetivo, adverbio, artículo, conjunción, interjección, preposición, pronombre, sustantivo y verbo), detectaríamos el carbono catorce de su grado de materialidad corpórea.

5. Entonces, hasta podremos hablar de la institución del «reloj roto». Esto no se entenderá como continuidad de la institución reloj –como metáfora de un mundo caótico o de lo perecedero; o por mencionar algo del inicio de este ensayo: como si las organizaciones criminales fuesen «instituciones rotas»–; ni como recurso artístico por sí mismo, como sinónimo de paradoja –como el que porta el personaje del Relojero Loco de la *Alicia* de Lewis Carroll, y que por estar roto acierta la hora dos veces al día– o de atemporalidad, como los relojes derretidos de los cuadros surrealistas de Salvador Dalí. Más bien, para comprender la institución del «reloj roto», habría que darle un uso compartido, más allá de la anécdota, protocolizado y que no se quedase en la impresión individual. Creo que con eso se podría salvar la reticencia del propio Bueno: «Un reloj que ya no funciona no es un reloj sino sólo en su apariencia, es el cadáver de una institución, precisamente por su carácter estático; si se quiere, es la transformación de una institución de determinada especie en una institución de otra especie distinta»{20}.

6. ¿Ejemplos de la «institución del reloj roto»? Se me ocurren los relojes rotos como parte básica del reciclaje, que den lugar a una industria, a la mercadotecnia correlativa y, ¿por qué no?, a tales beneficios empresariales que, finalmente, quienes compren el reloj lo vean como parte de un circuito que implica la revalorización de su rotura generando incluso una ideología más allá de la moda («el pantalón roto está de moda», «los relojes rotos están de moda»), como algo definitorio de quien lo busca, lo porta, lo presume y comparte; del tipo de quien postulase algo tal que «sólo quienes llevamos relojes rotos entendemos la naturaleza del tiempo y el modo en que nosotros, humanos, corroemos los tiempos de los otros seres vivos».

7. Con lo anterior se entiende que la normatividad interna de la institución es lo que la ensambla a su naturaleza, de lo que se sigue su coherencia:

> «Una flecha, como institución, tiene su propia norma, y no es posible reproducirla siguiendo la norma del martillo. Los llamados objetos o situaciones imposibles [...] estarán constituidos mediante composición de normas incompatibles, y sólo en el terreno del papel, “que todo lo resiste”, pueden llegar a considerarse como instituciones de lo absurdo»{21}.

Por normas, entonces, se refiere a leyes internas, pautas de coherencia, diferenciación, utilidad... No exclusivamente a leyes jurídicas, normas morales, que sí son constitutivas de algunas instituciones, y que han terminado por fagocitar en la mayoría el significado de institución. Eso no obsta –es un truismo– a que se pueda juzgar moralmente cualquier institución{22}.

8. Sin embargo, «hacer la ola» en un estadio deportivo, como la popularizada –paradigmática e imitada– en el Estadio de la Universidad Autónoma de Nuevo León (sede del «Tigres», club de fútbol de la ciudad noresteña de Monterrey, Nuevo León), en el Mundial de México de 1986, es, para el filósofo materialista, una ceremonia{23}. ¿Tal vez porque, de momento, se realiza pautada, pero desgajadamente; porque le es inherente la espontaneidad y el circunscribirse a un estadio de fútbol, incluso, a medida que se repite a partir del «modelo mexicano» (puesto que hay otras fuentes que la datan antes, en un partido de hockey en Canadá, o en uno de béisbol en EEUU), con guiños a las particularidades de ese momento, y de los momentos en que se decidirá hacerla? En todo caso, la «ceremonia de la ola» comienza cuando una o varias personas inician ese tipo de acciones, incitando a que el resto los imiten para logra esa impresión visual. Sin embargo, hay una conexión en la acción. Esto es, debe haber más de un individuo, debe relacionarse con unos tiempos, y se requiere un espacio (estadio) o aparato tecnológico (grabación y reproducción) que perspectivice la acción.

9. Eso contrasta con el ejemplo de hechos accidentales, que no serían ni ceremoniales, ni institucionales. Bueno da el ejemplo, infernal, de individuos que corren para salir de un teatro en llamas: «[E]ste caos no es ni siquiera una institución, sino un proceso estadístico identificable como proceso no conductual, aunque sea el resultante de conductas, incluso de conductas racionales»{24}. O como «caballos ciegos corriendo por un laberinto», en un verso de quien no recuerdo. Parcamente, se diría que el azar es demasiado inherente a la definición de hechos de esa naturaleza, lo que impide aspectos de la proyección suprapersonal, la repetición pautada o las réplicas entre sujetos intercambiables. Quizá sólamente los diablos puedan poner orden a esos caos y traducirlos a un *slapstick* que nos aterra... Aunque al leer algunos párrafos de *Si esto es un hombre* de Primo Levi, los alemanes nazis no se quedaron muy lejos de esos tangos.

10. Es errónea la comprensión de las instituciones, automática y popular, consistente en limitarlas a organizaciones («ese discurso debe mantenerse en el marco institucional», casi como sinónimo de constitucional; «yo soy un político de instituciones e ideas, no de personas y compadreo»; «las instituciones educativas deben ser las primeras en hablar ante ese problema», donde esas instituciones se asemejan una especie de oráculo de Delfos). Ciertamente, un Estado es un conjunto de instituciones, pero también una casa de vecindad es una institución compleja, hecha de otras instituciones{25}. La complejidad de la institución «casa»

la ejemplifica poseer «instituciones tales como portales, plantas, escaleras, apartamentos, habitaciones, puertas y ventanas»[{26}]. Esto nos pone en la pista de algo como que una institución sea –no habría que extrañarse ya, si hemos estado atentos al reloj– un objeto manufacturado... Como lo es un fusil: «[I]nterpretamos el par (fusil/fusilero) como un ejemplo de institución compleja constituida por la involucración de dos instituciones, tampoco simples, la institución del fusil y la institución del fusilero, que son inseparables, aunque disociables [...]»[{27}]. El fusil es un receptáculo de avances tecnológicos y orientador de políticas, y decisorio de guerras –pensemos en las norteñas contra indios o comanches, y cómo estos se beneficiaron del reparto de fusiles, junto al de caballos, para «igualar» las contiendas–, así como el fusilero (la película *Winchester 73*, de Anthony Mann, 1950, es una cápsula de lo dicho para la institución del rifle). Todavía he escuchado en el Matamoros de hoy la expresión tener «puntería de apache», para referirse a la pericia que un ex policía ministerial tenía para manejar un fusil tipo AR-15.

11. Estas continuidades, a partir de objetos, tienen un ejemplo en el alambre de espino y su función decisiva en los nacientes EEUU para el fraccionamiento de propiedades y rancherías, protección del ganado vacuno y demás efectos a gran escala en lo que, antes, se consideraba inmóvil y permeable. Crítico, al respecto, Alejandro Benedetti que, por cierto, señala la mitificación de Sarmiento (*Facundo o Civilización y barbarie en las pampas argentinas*, 1845) de la cerca del territorio argentino como correlativo a un enriquecimiento general de la población[{28}]. Similarmente, el telégrafo o la ampliación de la red ferroviaria ayudaron a pacificar el bandidaje en España (y, en menor medida, en México) en el siglo XIX, al igual que la instantaneidad de las comunicaciones (*WhatsApp*, *Telegram*) estén ayudando ahora a una mejor comunicación entre los bandidos del siglo XXI, y ello sin perjuicio de que la comunicación persona a persona, con las precauciones debidas, sea todavía la mejor opción para acordar lo legal y lo ilegal.

12. Más ampliamente, el acotamiento de ciudades («el parque humano», en la conocida expresión de Peter Sloterdijk) es una analogía, de base platónica (la política como «pastoreo de hombres») que posibilita la idea de domesticación, e instituciones relacionadas con ella. Así, Bueno habla también de instituciones angulares, en relación al eje aludido anteriormente como parte del espacio antropológico. Son «aquellas en cuya composición figuran animales linneanos o no linneanos»[{29}], en referencia al sistema de clasificación de seres vivos de Carlos Linneo (1707-1778). Sobre los animales linneanos, el filósofo materialista pone como ejemplo la institución del «rebaño», compuestas de los animales linneanos «ovejas» (marcado del animal; su pastoreo; la supraindividualidad, no sólo de la oveja o el humano, sino por la orientación de planes, programas, máquinas, al alimento o a la industria textil). En la parábola del amo y el esclavo hegeliana, ¿el hombre posee a la granja, o es ese recinto, con el centro en los animales, la que condiciona tanto institucionalmente a los hombres, que ha de matizarse los clichés sobre dominar?

13. Una institución enormemente influyente, siguiendo a Bueno, es la del «animal de compañía» o mascota; hoy se diría, a modo cursi, entrañable y desdendato: «lomito», «michi», «perrijo» (¿hijoperro?) «gatijo» (¿lagartijo? ¿Pajarija?), «amigo peludo, de cuatro patas y más fiel que un santo», individualizado y nombrado, incluso vestido (jersey o tutú, para vanidad de su amo), con sus adaptaciones de comida, productos higiénicos y de belleza, ropas y «complementos»; también con sus «derechos» (y libros sesudos que los promueven o que los critican), seguros de vida anunciados y vendidos por bancos sagaces –si bien esos bancos jamás estarán regidos por perros, salvo que consideremos como tal al can Cerbero– y, por supuesto, una tumba a la que peregrinar (¿con aval católico, vía San Cristóbal Cinocéfalo?), en ciclos vitales repetidos a escala de millones, pero con el núcleo irradiador del bienestar protestantizado y atomizado. Esto hace que la ciudadanía esté condicionada hasta el punto de «delirar», al descoyuntar términos como ciudadano, filiación o derechos, para adaptarlos a un fórceps emotivo perfectamente institucional –pero decadente. Influencia que no está muy alejada de otro ejemplo de Bueno, el del «Buey Apis», un animal linneano, en tanto toro sagrado y dios del panteón egipcio, que estuvo ligado a prácticas favorecedoras de la fertilidad hasta mediados del siglo IV, no únicamente entre egipcios, sino, también, entre griegos y romanos. Ligazón, que no por ser inversa –pues la institución del animal de compañía, al menos como se manifiesta en el siglo XXI en sociedades occidentales, ampara la voluntad de no tener descendencia humana– no deja de estar vinculada a cómo los humanos se plantean su descendencia biológica.

14. En relación a los animales no linneanos, es decir, númenes –¿debe entenderse que todo animal no linneano es un numen, pero no sucede así con todos los animales linneanos? Por ejemplo, no lo son los «animales de compañía», pero sí los macacos que vi proliferar sagradamente en la India, salvo en lugares vaciados católicamente de esos númenes, como ciudades goanas[{30}]–, el ejemplo del diablo, «[...] animal no linneano, herbívoro [ni siquiera *neumóvoro*, pues, podría decirse que no devoran las almas, sino que se las guardan como las hormigas los granos de trigo para el invierno del juicio final], dotado de cuernos y pezuñas [...]», como una institución –sin duda en relación con otras instituciones– aclara que la fortaleza de estas no tiene por qué plasmarse en un cuerpo, ni un espacio, ni en objetos, aunque estos puedan estar «insuflados» de percepciones, asociaciones, representaciones y demás efectos que cree la labor cizañera y guerreadora de ese diablo, «enemigo de los hombres» o estantigua.

15. Pero no solamente los objetos, forjados y moldeados por el hombre, los trabajos (pastoreo), las conductas (acompasar los ritmos domésticos a cuadrúpedos que nos ronronean) o los sujetos de religiones –Isis, el arcángel San Gabriel, Lucifer, los bípedos de cerebro fungiforme del videojuego/serie *Los últimos de nosotros* (Craig Mazin y Neil Druckmann, 2023-2025)–, sino que también los fenómenos naturales son instituciones, por analizados, sistematizados y reproducidos. Lo es, en el ámbito astronómico, la Osa Mayor, «en cuanto constelación figurativa, una institución cultural (aunque las estrellas que la configuran sean entidades

naturales)»[31]; pero también en el campo mitológico (la Osa Mayor como castigo, el de la transformación de la ninfa Calisto tras seducirla Zeus).

16. Esta abstracción hace que el espejo, el retrato y los nombres propios[32] sean instituciones, y podemos advertir que incluso una persona en sí misma –no solamente la propia idea jurídica de «persona», reformulada tras la etimología equiparada a la máscara teatral en las tragedias de la Grecia antigua y los matices de Yan Thomas o Alejandro Guzmán Brito– puede ser una institución, y lo será en un sentido técnico, más allá del metafórico, utilizado, también, en la plática cotidiana («Mihail Sebastian, recientemente editado por Impedimenta, es toda una institución entre los escritores judíos rumanos del siglo XX»). El ejemplo –hemos visto otros al inicio de este ensayo, con los nombres de un par de individuos prominentes en los negocios ilegales noresteños– del filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre (1905-1980) es ilustrativo:

> «[E]n el París de los años cincuenta y sesenta del siglo XX Sartre era tan institución parisina como pudiera ser la Torre Eiffel. Otra cosa es que fuera una institución efímera (relativamente a la duración de la Torre Eiffel), pero no por ello dejaba de ser supraindividual, social, y era lo que era a través de su leyenda, que le obligaba (como al Rey Lear) a "ocuparse en ser lo que aparecería ser", entre otras cosas, un ser que renuncia al Premio Nobel para seguir ateniéndose a la norma de la institución en la que consiste»[33].

17. En cambio, es dudoso que lo hubiera sido el Jean-Paul Charles Aymard Sartre de ojos enchuecados, de haber ejercido una profesión de las miles que le hubiera asegurado el efectivo anonimato y desapego que, imposiblemente, pretendía como figura pública al renunciar al Nobel –más bien, al revés, la renuncia le dio mucha más publicidad que su aceptación, y de ahí la impostura. Aunque puede que ni aun así, Sartre se librase de su institucionalización, ya que cada ciudadano anónimo está bordado a la red institucional de la «persona anónima», anonimato que dependerá de factores como estar en contextos de burguesía pacífica y boyante, de población que calla –por «respeto relativista a la libertad religiosa»– ante los desmanes del terrorista de turno, o de búsqueda feroz, por cualquier medio, de salir del anonimato, como muchos famosos efímeros, de calendario o que explotan su particularidad inútil, como ajolotes, aunque esos anfibios urodelos sean endémicos de Internet. Cada uno supone una institucionalidad distinta, a veces incompatible, otras concurrente, sobrepuesta, parte de una institución más compleja, &c.

18. Por si no se ha comprendido esto, piénsese que en la España o el México del útimo cuarto del siglo XX y principios del XXI, el propio Bueno, como el principal exponente de la escuela del materialismo filosófico, es tan institución como lo fue Sartre. No sólo él, como ejemplo de aportación intelectual, sino también, por poner un ejemplo reconocible, la morralla de influyentes/*influencers* que, a cambio de hacerse millonarios fulgurantemente, estilizan y amplifican los vicios de los parroquianos (seguidores/*followers*) que los crean y sustentan en una admiración institucionalizada, similar a la de las babosas por los tejidos vegetales o en descomposición que las alimentan. De hecho, es quizás la institucionalización de tantos personajes de esa laya en la segunda década del siglo XXI –por la mancuerna entre democratización o ultra democratismo, nuevas tecnologías, redes sociales y la intocabilidad de lo pensado dizque libremente por uno mismo– lo que sea característico de una institución, la de la elevación del amateurismo luchón a éxito incuestionable, como si todos tuviéramos que imitar o someternos a estos Robinsones recién llegados a la canción, la empresa o, incluso, a presidencias del gobierno. Cuestión que tiene consecuencias, sobre todo para la selección de elites y, a la larga, pastoreo de sociedades políticas, con resultados –no solamente estrambóticos– que todavía nos quedan por ver, a reserva de apagones autoritarios que enmudezcan esas bocas vacías o, *a contrario sensu*, llamada al orden de miles de jueces implacables, como los que aventuran los HAL 900,000 de la IA.

5

Si he logrado transmitir la solidez de lo explicado por Bueno, entonces, ¿qué podría aportar a esta construcción una angloantropóloga como Mary Douglas? Cuanto menos, confrontar a alguien extremadamente publicitada sobre el tema (muchas veces, con razón), con lo planteado hasta aquí sobre la idea de institución.

Partamos de la crítica de la propia Douglas a su libro publicado en los sesenta del siglo pasado (la edición que consulté en español es de 1973), a partir de otro de los noventa (1996). En el mismo *Pureza y peligro*, la antropóloga ya se excusa levemente, al señalar que «sostiene un punto de vista personal, polémico y con frecuencia prematuro»[34]. Pero será décadas después cuando afirme que sus colegas tacharon el libro *Pureza y peligro* de «oscuro e intuitivo y [...] mal preparado». Ante eso, ella replicaba que «[t]enían razón y desde entonces no he cejado en el intento de comprender la fundamentación teórica y lógica que hubiera necesitado para poder presentar una tesis coherente sobre el control social de la cognición»[35]. Es a Durkheim y, sobre todo, Meyer Robert Schkolnick/Robert King Merton (1910-2003) a quienes tiene en mente para la revisión de sus postulados. De hecho, dedica *Cómo piensan las instituciones* a este último[36].

Si recordamos, uno de los fundamentos de *Pureza y peligro* era la revalorización de lo ritual, como un modo de confrontarse con las críticas del protestantismo al ritual católico (iconoclastia, y la consiguiente destrucción de los objetos, con la primacía del sujeto creyente que *mira hacia dentro de sí mismo* para encontrar a Dios). Para Douglas, la malinterpretación del rito (hoy tachado, con

simpleza hegemónica, de superstición, «cosas de curas o de indígenas») abocaba al vaciamiento, estéril, de cualquier aspecto no mediado por el subjetivismo: «El movimiento Evangélico nos ha legado una tendencia a suponer que todo rito es una fórmula vacía, que toda codificación de la conducta es ajena a los movimientos naturales de simpatía, y que toda religión externa traiciona la verdadera religión interna»[37]. En *Cómo piensan las instituciones*, en cambio, defiende la idea de «un sistema cognitivo suprapersonal»[38], y a partir de ahí reintroduce una serie de pautas que, por así decirlo, envuelven a la persona física– si bien creo que la antropóloga se queda en las escalas del rito y la ceremonia.

En general, para Douglas las instituciones son entidades organizadoras de personas, y se configuran al modo de una suerte de pararrayos de emociones, voluntades, costumbres y demás formas de adscribirse un individuo a la realización de una conducta que lo sobrepase, esto es, que le haga repetir acciones, tomar decisiones de vida o muerte, sacrificarse por una causa mayor. Por ejemplo, para la antropóloga, la familia es una institución social, por reunir valores que supeditan voluntades. O, por ejemplo, consideremos el triaje o priorización a falta de recursos, como en los picos de pandemia COVID-19, años atrás. Las instituciones, para Douglas, logran la acción colectiva –pues ese es su ADN– «mediante la utilización de analogías formales que arraigan una estructura abstracta de convenciones sociales en otra igualmente abstracta que se impone a la naturaleza»[39]. Son, por así decirlo, traductoras operativas de lo acordado explícita o implícitamente (lo que parece llevar ínsito el acuerdo, es decir, sea por pacto social o de camarilla)[40]. A veces, traducen esos acuerdos de modo tan sutil que la antropóloga utiliza la metáfora del jugador de una partida de cartas:

> «Ahora comienza a perfilarse con verosimilitud el grupo corporativo como actor por derecho propio; se ha convertido en algo semejante al tahúr que obliga a los jugadores a sacar una carta en contra de su voluntad. Este tipo particular de grupo social piensa con arreglo a cauces fijos; posee mente propia. Al decidir la incorporación a esta fraternidad idealista nadie opta por el paquete completo de comportamiento y creencias. Pero van juntos»[41].

6

Douglas reconoce que su libro de los noventa del siglo pasado es un intento de oponer argumentos pautados –repetibles– a la alegoría del «sorteo caníbal» o *Caso de los espeleólogos*. Se trata de una alegoría jurídica escrita por Lon Luvois Fuller (1902-1978) para la *Harvard Law Review* (1949). Ambientada en el siglo XLIV, narra la tesitura en la que se haya el Tribunal Supremo de la ficticia Newgarth. El tribunal debe decidir sobre la ilegalidad de la conducta de cuatro espeleólogos supervivientes que, atrapados en una cueva, decidieron elegir por sorteo a un quinto, para comérselo y sobrevivir así a la espera del rescate. Los jueces del Tribunal representan, con la exposición de las razones de cada superviviente, una escuela jurídica[42]. Para Douglas, la imposibilidad de llegar a un acuerdo ejemplificaría que los espeleólogos decidieron ponerse en manos del azar, porque nada (ninguna institución supraindividual compartida) los ligaba entre sí (pero, por cierto, ¿no son ese tipo de situaciones extremadamente improbables, hipótesis tan de laboratorio que sólo dan para alegorías y películas?). No obstante, si se ha venido siguiendo hasta aquí mi argumentación, y aunque quedarse atrapado en la cueva no es una institución, sí lo es, y de larga data, la del uso de azar para solucionar problemas real o aparentemente irresolubles. Lo vemos en el *ostrakón* político griego, en la *decimatio* militar romana, en el sustrato teológico (pero también de permutaciones ordinarias y extraordinarias) de las ordalías medievales, &c.

En definitiva, los espeleólogos de la fábula de Fuller/Douglas –pues el impulso de la alegoría de Fuller es tan importante para Douglas que en *Cómo piensan las instituciones* ambos autores son dos cuerpos numulares, el uno del otro– no compartían la misma religión, ni las mismas creencias políticas, ni eran familia o amigos, ni, en fin, poseían vínculos más allá de la coyuntura de quedar atrapados en una cueva –como quienes *únicamente* comparten vivir en un mismo espacio geográfico. Por lo tanto, «[s]ólo unos individuos no vinculados entre sí por lazo alguno ni influidos por principio alguno de solidaridad habrían podido concebir la idea del sorteo caníbal como solución apropiada»[43]. A la inversa, una institución (en los términos de Douglas) les habría ahorrado el ponerse en manos del azar, puesto que esos individuos coyunturalmente atomizados, habrían quedado aglutinados. Puestos en la tesitura de tomar una decisión de vida o muerte, por así decirlo, depositarían sus votos en la caja torácica de los valores compartidos.

7

El modo de operar institucional es, para Douglas, desde analogías que se encuentran en la naturaleza y el resultado es proponer rasgos idénticos, para poder subsumir la conducta en la generalidad que demandan las instituciones[44]. Aquí, el parecido es con un gobernante: Las instituciones serían modos abstractos de gobernar. Igualmente, se las reconocerá (espacial, temporal, formal y materialmente), por el núcleo institucional. Ese núcleo es el que repite la institucionalidad. Douglas utiliza el verbo «estabilizar» (*to become stable*) y se mantiene en lo abstracto para definir la institucionalización:

«Adquirir estabilidad [la institución] significa asentarse en alguna forma reconocible. Es asombroso cómo las instituciones encajan en tipos estables que podemos reconocer en diferentes épocas y circunstancias. El hecho de que podamos hablar de burocracias de complejidad bizantina o que sepamos reconocer instrumentos monetarios bajo formas exóticas da prueba de la existencia de tipos duraderos de instituciones»[{45}].

Posteriormente, el despliegue institucional es similar a la socialización de alguien, a la asunción de valores compartidos, incluso similares a las costumbres[{46}].

Pero, como podemos ya comprender, esto borra cualquier posibilidad de aplicar la institucionalidad a personas, objetos, paisajes y demás ejemplos vistos anteriormente. La impresión es que, blindadas su núcleo coactivo por enjambres de valores y viñas de preceptos, las instituciones de Douglas son sinónimo de órganos de gobierno (político, religioso, social, económico, estético). Es decir, se vuelve al punto de partida de una idea reduccionista de institución, criticada durante todo este ensayo.

8

En esencia, con la comparación de una institución con un sistema cognitivo suprapersonal, Douglas piensa la racionalidad mediante analogías subjetivistas, del tipo «una institución sería una mente sin cerebro» (a lo planeta imaginario *Solaris* de Stanislaw Lem) o como una especie de *cerebro colectivo*, se entiende que burocratizado (para evitar las similitudes con el «inconsciente colectivo» junguiano). Pero su modo de sembrar analogías psicologistas en los objetos acaba teniendo al subjetivismo como quintacolumna. Es decir, cada institución se vuelve una suerte de *casa del yo colectivo* que recogería el consenso sobre el tema que esa institución normativiza. En ese sentido, Douglas opera como si distribuyese, por así decirlo, matrioskas por las instituciones. Como si estilizase el dualismo sujeto/objeto, y ocultara versiones del mismo dentro de cada institución (que, a su vez, debería albergar esos yoes, o no sería tal institución), a distinta escala y por capas, como se hacen, sin saberlo, esas muñequitas rusas entre sí.

___

{1} Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío* [edición digital], Secretaría de Cultura/Dirección General de Publicaciones, México, 2016 [1891], Segunda parte, «Capítulo III. La ópera en el monte», pfo. 1. Identificador de «Iniciativa de Archivos Abiertos»: mexicana.cultura.gob.mx:0009842/0000259. Usualmente, utilicé la edición popular de Porrúa. Pero Manuel Sol ha explicado bien los miles de cambios que dicha edición hace del original: Sol, Manuel, "La tradición impresa de *Los bandidos de Río Frío*", en: Belem Clark de Lara, Concepción Company Company, Laurette Godinas y Alejandro Higashi (eds.), *Crítica textual. Un enfoque multidisciplinario para la edición de textos*, COLMEX/UNAM/UAM, México, 2009, 93-104. La edición que cito recoge la preparada por el propio Sol, en el año 2000, para la publicación de las obras completas de Payno.

{2} Inclán, Luis Gonzaga., *Astucia. El jefe de los Hermanos de la Hoja o los charros contrabandistas de la Rama. Novela histórica de costumbres mexicanas con episodios originales, escrita por Luis G. Inclán en vista de auténticas apuntaciones del protagonista*, 2 tomos [edición digital], Manuel Sol (ed., intr. y notas), Universidad Veracruzana/FCE, México, 2005 [1865-1866]. La novela recoge– incluso con más oído que Payno, por haber sido Inclán un ranchero devenido en escritor e impresor– el lenguaje de la época; es un diccionario, y también un manual sobre gobierno, mascaradas para hacerse pasar por tal y el modo en que la soberanía española se mexicaniza. Tanto esta novela como la de Payno– junto a *Rescoldo*, de Antonio Estrada Muñoz— deben leerlas todo español y releerlas todo mexicano. Así todos quienes no somos de papel calibraremos el grosor de nuestro tronco y la firmeza de nuestras raíces.

{3} Hanna, Marta, «Costumbre y Derecho». *Sapientia*, vol. 60, núm. 218, 2005, 431-449, repositorio.uca.edu.ar, p. 443, n. 41.

{4} Gustavo Bueno Martínez, «Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones», *El Basilisco*, nº 37, 2005, 3-52, fgbueno.es, p. 38.

{5} Argüello, Luis Rodolfo, *Manual de derecho romano. Historia e instituciones*, 3ª ed. corregida, Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, Buenos Aires, 1998, p. 115.

{6} Gustavo Bueno, ob. cit., 2005, p. 41.

{7} Íd. «[E]s la institución arquitectónica del tejado la que sirve a Lactancio para fijar la posición de las instituciones finales de su obra respecto de las precedentes, y todo ello porque fue la institución arquitectónica compleja "edificio" la que estaba sirviendo de plantilla para delimitar, entender y estructurar a su propia obra como "institución de instituciones trabadas"». Ibíd., p. 42.

{8} Ibíd., p. 7.

{9} Respecto a la institución del cacique, asumo lo que explica Joseph: «Ya que el caciquismo ha sido y continúa siendo una característica semioculta de la cultura mexicana (y de la latinoamericana), y ya que los caciques tradicionalmente han ejercido su poder más bien a través de redes políticas y socioeconómicas informales y no por medio de partidos y de

instituciones formales, a menudo los han “excluido” de los informes oficiales y de la correspondencia que existe en los archivos regionales. El investigador debe ser bastante perspicaz para lograr descubrir su presencia bajo otros títulos o rúbricas institucionales. Debe conocer todo el campo de sus actividades políticas y económicas para poder leer entre líneas. En varios estudios destacados, los investigadores literalmente tropiezan con los cacicazgos, sin reconocerlos». Joseph, Gilbert M., «El caciquismo y la revolución: Carrillo Puerto en Yucatán», en: David A. Brading (comp.), *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana* (pp. 239-276), México, FCE, 1995, p. 242.

{10} Bueno, ob. cit., 2005, p. 5.

{11} Ibíd., p. 8.

{12} Ibíd., pp. 6-7.

{13} Ibíd., p. 6.

{14} Ibíd., p. 11.

{15} Bueno Martínez, Gustavo, «Espacio antropológico», *Filosofia.org*, tesela núm. 5 [video], 11 de diciembre de 2009, Oviedo, fgbueno.es

{16} Bueno Martínez, Gustavo, «Sobre el concepto de “espacio antropológico”, *El Basilisco*, núm. 5, 1978, fgbueno.es, pp. 61-62.

{17} Bueno Martínez, Gustavo, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, 3ª ed., Pentalfa, Oviedo, 2023. Las anteriores ediciones fueron de 1985 y 1996.

{18} Bueno, ob. cit., 2005, p. 11.

{19} Lo explica Bueno, ibíd., pp. 16-17. «[L]os precursores homínidos, que desarrollan ya conductas raciomorfas, alcanzan la racionalidad específicamente humana en función de las instituciones que hubieran podido ir creando, y no, por ejemplo, en función del desarrollo del cerebro, de la bipedestación o de sus manos de primates». Ibíd., p. 24. Ejemplos entre paréntesis míos.

{20} Ibíd., p. 13.

{21} Ibíd., pp. 28-29.

{22} Mary Douglas, en el siguiente párrafo, sí distingue esos niveles: «Los juristas se pasan la vida haciendo [...] comparaciones entre los sistemas de justicia. Y en ello no están obligados a aplicar los principios que validan sus propias instituciones. En absoluto. Las pruebas de coherencia y falta de arbitrariedad, de complejidad y carácter práctico, no son preferencias subjetivas. Estudiar objetivamente los sistemas de justicia es tan sencillo como medir la longitud de los pies humanos desde el talón al dedo gordo. Los sistemas se pueden comparar con sistemas. Lo que no se puede hacer es escoger una virtud particular, por ejemplo, el buen trato a los animales, la consideración hacia los ancianos o la igualdad, y encontrar una manera de demostrar su bondad y superioridad eternas e inevitables». Douglas, Mary, *Cómo piensan las instituciones*, Melvin A. Eggers (prefacio), José Antonio López de Letona y Gonzalo Gil Catalina (trads.), Alianza Editorial, Madrid, 1996 [1986], p. 174.

{23} Bueno, ob cit., 2005, p. 14.

{24} Íd.

{25} Ibíd., pp. 23-24.

{26} Ibíd., p. 23.

{27} Ibíd., p. 26.

{28} Benedetti, Alejandro, «Alambrado (Río de la Plata, segunda mitad del siglo XIX-siglo XX», en: José Muzlera y Alejandra Salomón (eds.), *Diccionario del agro iberoamericano* [edición digital], 5ª ed. ampliada, Teseo Press, Buenos Aires, 2022, doi.org , «Alambrado y cultura simbólica», pfo. 1.

{29} Bueno, ob. cit., 2005, p. 34.

{30} Por un año sabático, en 2025-2026 he podido viajar por primera vez a la India, por lo que se antoja otro artículo de *El Catoblepas* para intentar entender, en español, algunas instituciones de ese país.

{31} Bueno, ob. cit., 2005, pp. 33-34.

{32} Ibíd., p. 37.

{33} Ibíd., p. 33.

{34} Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Edison Simons (trad.), Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1973 [1966], p. 11.

{35} Douglas, ob. cit., 1996, p. 12.

{36} Ibíd., pp. 12-13.

{37} Douglas, 1973, ob. cit., p. 87.

{38} Douglas, 1996, ob. cit., p. 12.

{39} Ibíd., p. 84.

{40} «La conclusión será que, en situaciones de crisis, los individuos no toman por su cuenta decisiones de vida o muerte. Las instituciones resuelven quién ha de salvarse y quién ha de morir. Dicho con mayor contundencia: el raciocinio individual no puede solucionar tales problemas. Una respuesta sólo se considerará correcta si sustenta el pensamiento institucional que ya existe en las mentes de los individuos cuando tratan de decidir». Ibíd., p. 19.

{41} Ibíd., p. 68.

{42} Fuller, Lon Luvois, *El caso de los exploradores de cavernas*, Genaro Rubén Carrió y Leopoldo J. Niilus (trads.), 2ª ed., Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2002 [1949]. El comentario de Douglas al respecto se lee en ob. cit., 1996, pp. 19-24.

{43} Douglas, 1996, ob. cit., p. 24.

{44} Ibíd., p. 84. Véase, más ampliamente, el capítulo 5, «Las instituciones definen lo idéntico». La autora señala: «Identificar una clase de objetos significa polarizar y excluir. Implica trazar límites, lo que constituye una actividad bien distinta de la gradación. El paso desde el reconocimiento de grados de diferencia a la creación de una clase basada en la semejanza supone en realidad un gran salto. La primera actividad jamás podrá conducir por sí sola a la segunda, del mismo modo que una institución jamás podrá evolucionar en convenciones espontáneas cuya observancia no requiere un mecanismo de imposición externo». Ibíd., p. 92.

{45} Ibíd., p. 162. El párrafo original del inglés, en Douglas, Mary, *How Institutions Think*, Melvin A. Eggers (prefacio), Syracuse University Press (The Frank W. Abrams Lectures), Nueva York, 1986, p. 111.

{46} Douglas, ob. cit., 1996, p. 163. «Para mantener su forma cualquier institución necesita legitimarse mediante una fundamentación específica en la naturaleza y en la razón; luego facilita a sus miembros un conjunto de analogías con que explorar el mundo y justificar la índole natural y razonable de las normas instituidas, y así consigue mantener una forma identificable y perdurable.

A continuación, la institución empieza a controlar la memoria de sus miembros; les hace olvidar experiencias incompatibles con la rectitud de su imagen y recordar hechos que respaldan una visión de las cosas complementaria consigo misma. La institución les suministra las categorías de pensamiento, fija las condiciones del autoconocimiento y establece las identidades. Mas todo esto no basta. También debe afianzar el edificio social sacralizando los principios de la justicia». Íd. Seguidamente, conectará eso con las hipótesis sobre lo sagrado de Durkheim.

© 2026 nodulo.org